

RITUAIS FUNERÁRIOS EM CABO VERDE: PERMANÊNCIA E INOVAÇÃO

Maria Clara Saraiva

Resumo

A morte suscita, em todas as sociedades, reacções e sentimentos variados e ambíguos, que vão da angústia e medo da própria morte à atracção pelo fascínio do desconhecido, da dor à agressão e ao horror pelo cadáver em decomposição, do medo do retorno do espírito do defunto ao desejo de que este, transformado em antepassado, proteja os seus descendentes.

Essas atitudes perante a morte têm materializações diferentes consoante as culturas, integrando constantes temáticas que se repetem em sociedades pertencentes a diversos continentes: a necessidade de cerimónias funerárias e a associação da morte a um rito de iniciação, de passagem para um outro estatuto e uma outra existência; a ideia da renovação cósmica aliada à noção do ciclo morte-nascimento e o retorno à terra-mãe; a relação entre o mundo dos vivos e o dos mortos, as crenças na imortalidade da alma e o culto dos antepassados, entre outras.

No seio do sincretismo cultural cabo verdiano, os ritos fúnebres compreendem tradições e performances de influência europeia assim como elementos africanos, que aqui se entrecruzam e dos quais resultam realizações materiais e simbólicas marcadamente originais.

Encontram-se neste arquipélago (sobretudo nas ilhas de Sotavento) os tradicionais prantos, lamentos fúnebres e comensalidade alargada – o **tchôro** – em que a apresentação pública das emoções é minuciosamente codificada através de preceitos de conduta tradicionais; e surgem também (especialmente na zona de Barlavento) elementos recentes e inovações nos próprios rituais funerários.

São algumas dessas permanências e inovações no seio das práticas fúnebres que esta comunicação pretende abordar, constituindo uma breve etnografia dos rituais funerários nestas ilhas atlânticas.

Desertas à partida e povoadas por europeus e contingentes humanos oriundos de outras zonas de África, as ilhas de Cabo Verde foram o berço de uma sociedade moldada pelos brancos, mas que soube criar, ao longo dos séculos, uma identidade própria, se bem que marcada pela hegemonia primordial dos colonizadores portugueses, que ditou, à partida, as especificidades culturais que se impuseram às práticas das populações originárias do continente africano (Ribeiro 1955: 1997).

Deste modo, o complexo funerário cabo verdiano engloba rituais e tradições de influência nitidamente europeia – nomeadamente portuguesa – e elementos da cultura africana que neste arquipélago se entrecruzam e dos quais resultam configurações materiais e simbólicas extremamente originais que se pretendem retratar neste texto, constituindo uma breve etnografia dos rituais funerários nestas ilhas.

*

A primeira sequência desses rituais integra os cuidados primários com o cadáver e o subsequente velório, as cerimónias do dia do enterro e o próprio funeral. Nesta primeira parte são de relevar os prantos e lamentos fúnebres – o *tchôro*¹ – e a comensalidade alargada, que é um elemento fundamental de todo o complexo funerário cabo verdiano (Monteiro 1949:50; Amaral 1964:218).

Os dias seguintes são pautados por uma série de visitas ritualizadas à casa do defunto, que se repetem até ao sétimo dia após o enterro. Em todas as visitas se reiteram determinados comportamentos rituais, entre os quais o *tchôro* continua a ser um elemento relevante, e se enfatiza a importância das dádivas alimentares. Reza-se o terço, come-se e muita gente passa a noite com os doridos de modo a oferecer-lhes o conforto da sua companhia. É a missa de sétimo dia, seguida de várias cerimónias, que marca o fim desse período mais forte de luto. Após estes primeiros sete dias de rituais ininterruptos, as cerimónias mais significativas têm lugar ao fim de um mês, três meses, e um ano, estas últimas repetidas em geral anualmente, no aniversário da morte do defunto.

¹ Dando o nome a todo o conjunto cerimonial fúnebre, que à semelhança do que se passa na Guiné-Bissau, é referido vulgarmente como *tchôro*.

Apesar de este ser o modelo comum das sequências rituais fúnebres, a descrição detalhada que se segue refere-se sobretudo aos meios mais rurais nas ilhas de Santiago e Fogo, complementada com o relato dos ritos presenciados na ilha de S. Vicente, no Mindelo, um meio mais urbano e onde as influências europeias são mais expressivas.

Morte, velório e *tchôro*

Após a morte o corpo é lavado, vestido e deitado na cama, onde permanece durante o velório (denominado *transnôta* em Santiago), que pode englobar ou não uma noite de vigília junto ao defunto, dependendo da hora da morte. Se esta tem lugar de madrugada ou às primeiras horas da manhã o corpo é normalmente sepultado no próprio dia, da parte da tarde.

Nalgumas zonas mais interiores das ilhas de Santiago e Fogo ainda se mantém a tradição de parentes e amigos acorrerem, logo que se sabe da morte, a armar a *esteira*, elemento de origem africana que tem um papel de relevo na sequência ritual que se segue. Este termo parece ter tomado, em várias zonas, um sentido que ultrapassa o artefacto em si, designando não só um espaço específico e cerimonial, como o próprio tempo de nojo, que vai do falecimento até cerca de uma semana depois.

Este período de luto mais cerrado é dividido em etapas sucessivas, delimitadas por momentos rituais que as balizam: nas primeiras vinte e quatro horas, enquanto o defunto permanece em casa, não se pode fazer nada, limpar nem cozinhar. Quando o funeral sai começa-se a retirar a cama onde o defunto esteve e a lavar os haveres e objectos usados nas cerimónias. As roupas só se lavam ao fim do terceiro dia. É também após a missa do terceiro dia que a interdição de cozinhar na casa é suspensa. Por fim, o levantar a *esteira* após a missa e a visita do sétimo dia marca o final de um primeiro tempo de ritualização mais codificada que coincide com os dias de nojo mais forte.

A casa, para o velório e rituais de acompanhamento do cadáver até à sua saída, enche-se de visitantes, familiares, vizinhos e amigos que vêm prestar as últimas homenagens ao defunto.

A notícia da morte é actualmente difundida através das principais estações de rádio locais. Esta participação pública do falecimento tem um baixo custo (entre sessenta e cem escudos cabo verdianos) e é muito eficaz no seio de uma população em que amiúde os familiares se encontram espalhados por diferentes zonas de uma ilha ou por várias ilhas.

O ambiente é bastante contrastado entre o interior da casa, onde jaz o defunto e onde se desenrolam os prantos fúnebres, e o exterior, onde as pessoas sociabilizam, conversam umas com as outras e comentam a chegada de novos visitantes.

Dada a dimensão alargada da comensalidade, a maior parte das comidas são confeccionadas fora, ao redor da casa, se bem que a cozinha também seja muitas vezes usada para fazer pequenas porções de alguns manjares, ou organizar a distribuição do repasto (foto 6). Preparam-se enormes quantidades de alimentos, tanto maiores quanto o número de visitantes esperado, que depende da posição social do defunto e da família dorida.

As mulheres – vizinhas ou amigas do morto – que, de manhã cedo, fizeram o café para os participantes na vigília nocturna e os recém chegados, tratam da piloagem dos cereais e cozinham várias panelas com feijão, outras com arroz, assim como um prato tradicional à base de carne de cabra e banana. Toda esta comida se destina a alimentar parentes e amigos vindos de fora para tomar parte nas cerimónias fúnebres, vizinhos ou quaisquer pessoas mais próximas mas que participam activamente no círculo de dádiva e contra dádiva que a comensalidade alargada proporciona. A maior parte da comida é fornecida pela família enlutada, mas quase toda a gente traz qualquer contribuição para ajudar essa família: uma galinha, arroz, etc. Nos meios urbanos as ofertas de comida são constituídas por café, bolos, doces e queijo².

No interior da casa prepara-se a sala para receber o caixão onde será deposto o corpo e onde, antes da saída do cortejo fúnebre, se arma o altar.

No quarto onde jaz o defunto, as mulheres lamentam-se em voz alta, com prantos fúnebres em que se comentam as virtudes que possuía, as circunstâncias da sua morte e a saudade já sentida devido à sua partida deste mundo (foto 1).

Estes prantos acompanham o defunto desde o momento da morte até ao descer à cova, tomando frequentemente formas poéticas e melódicas complexas, por vezes de intenso dramatismo. O seu aparato depende da condição social do falecido e durante a sua prática são recordadas as qualidades do morto e enviam-se, por intermédio deste, recomendações e saudades aos outros defuntos; estes recados exprimem-se nessas pran-

² O circuito da dádiva e contra-dádiva funciona como mecanismo de reforço das alianças que se estabelecem entre os diversos grupos sociais (Lévi-Strauss 1985): uma família que comparece e oferece um bem alimentar no *tchôro* de alguém espera que haja reciprocidade quando fôr da sua responsabilidade a organização de um *tchôro*.

teadas cantilenas. Há também o costume de, nos prantos, se incorporarem mensagens indirectas para a família dorida, que vão desde questões tão triviais como a de ter sede e se pedir água a críticas mais acesas³. As pessoas da casa devem atender de imediato os pedidos feitos veladamente nos prantos, já que estes são realizados, simbolicamente, através do morto⁴.

Trata-se aqui de um dos primeiros actos explícitos de estabelecimento directo de comunicação entre os dois mundos através destas formas codificadas, normativas e de crítica social que constituem ao mesmo tempo mensagens enviadas para os falecidos que vivem no além, por intermédio do defunto que se vela. Este, pela sua condição liminar e ambígua de alguém que ainda não abandonou completamente a vida terrestre, e que simultaneamente se prepara já para a viagem e entrada na esfera do além constitui um excelente mediador e veículo privilegiado de comunicação entre os dois mundos (Hertz 1960; Van Gennep 1981).

Esta forma de abordar e expôr publicamente questões por vezes melindrosas através do ritual e nomeadamente dos ritos mortuários é documentada em vasta literatura etnográfica respeitante a sociedades europeias e a outros contextos etnográficos. O modo como os lamentos fúnebres são utilizados como forma de discurso dirigido a múltiplos receptores – o defunto, os outros mortos que habitam o mundo do além, mas também os demais participantes nas cerimónias, isto é, a comunidade a que o falecido pertencia – tem sido analisado em várias obras, nomeadamente a de De Martino (1994) sobre os *vocceri* italianos e a de Danforth (1982) acerca da função mediadora entre os vivos e os mortos dos *miroloyia* gregos. Um dos trabalhos mais completos e que apresenta elementos afins aos cabo verdianos é o estudo de Gail Kligman (1988) sobre os rituais funerários na Transilvânia, em que os lamentos são igualmente elementos codificados e sancionados socialmente e veículo de comunicação no seio da comunidade dos vivos e entre esta e a dos mortos.

Os prantos e lamentos são entoados por familiares, amigas e vizinhas dos defuntos (sempre do sexo feminino), que normalmente se sentam na cama onde o defunto esteve durante o velório, no seu quarto; nal-

³ Isto acontece nomeadamente, em certas zonas da ilha do Fogo.

⁴ A mesma prática é relatada no trabalho de Gail Kligman (1988) sobre os rituais e prantos funerários na Transilvânia.

guns casos (por exemplo, nas zonas mais interiores das ilhas, como ocorreu numa cerimónia fúnebre que presenciei em Chão Bom, Tarrafal) essas mulheres sentam-se na *esteira* que só é levantada no fim do ciclo funerário dos sete dias imediatamente posteriores à morte.

O costume da *esteira* como delimitador espacial da zona de ritualização mais sensível, concretizada nos prantos fúnebres, parece ter sido corrente, encontrando-se agora em desuso em muitas zonas das ilhas⁵. As mulheres que aí se lamentavam não deviam abandonar esse espaço cerimonial, sob nenhum pretexto, durante os referidos sete dias. Nos três dias imediatos à morte observava-se o interdito categórico de cozinhar em casa, sendo a comida trazida do exterior por vizinhas e amigos. A missa do terceiro dia de nojo levantava essa proibição absoluta, e a partir daí já se podiam confeccionar alimentos na morada da família dorida.

As mulheres mais próximas do defunto usam, como traje de luto, roupa preta, lenço de cabeça branco, e um outro lenço negro atado em torno da cintura.

Num funeral a que assisti em Pedra Badejo, Santa Cruz (Ilha de Santiago), o defunto era o marido de uma famosa cantadeira cabo verdiana. A viúva e outras mulheres, sentadas em torno da cama onde jazia o morto – coberto com um lençol branco e um delicado xaile preto por cima, e tendo dois crucifixos sobre o corpo, um deles entre as mãos cruzadas – entoaram prantos fúnebres durante todo o dia do velório, até à saída do cortejo funerário. A viúva iniciava os lamentos, que tomavam não raro a forma de uma espécie de diálogo, em que as demais mulheres lhe respondiam, outras vezes cantavam, em uníssono ou a solo, essa melopeia pungente, entrecortada com choros, de uma beleza tocante. De cada vez que alguém entrava para dar os pêsames à viúva, os brados redobravam de intensidade. Ao lamentarem-se, várias vezes as mulheres aproximavam-se do corpo do defunto, destapavam-lhe a cara e tocavam-no, acariciando-o ou beijando-o.

O papel fundamental assumido pelas mulheres nos rituais fúnebres é recorrente neste contexto etnográfico, e uma constante que se verifica na maior parte das sociedades em relação ao conjunto das

⁵ Ele constitui um dos traços africanos que perdurou nas tradições funerárias cabo verdianas. Nos grupos do litoral guineense, nomeadamente entre os Papéis, o defunto permanece sobre a *esteira* durante os rituais de embrulhamento do corpo; acompanhando-o ao longo dos rituais fúnebres primários, ela estabelece uma fronteira que separa o cadáver da terra, e quando desce à cova, é sobre a *esteira* que este é colocado (Saraiva 1999).

cerimónias ligadas aos ciclos vitais marcadas pelos principais ritos de passagem: nascimento, casamento e morte. Considerando os ciclos de vida como a expressão de um sistema de pensamento e de acção que conceptualiza e estrutura as relações fundamentais entre os sexos, a vida e a morte, a natureza e a cultura (Kligman 1988:12), as mulheres, pela sua posição fulcral em todos estes momentos essenciais da vida das sociedades, funcionam como mediadoras por excelência. Nomeadamente, são elas que dão à luz e que, na maioria dos casos, lavam e vestem os mortos.

A ambivalência feminina permite às mulheres actuar como intermediárias por excelência entre o mundo real e o sobrenatural, o mundo dos vivos e o dos mortos. Essa mediação opera-se em vários níveis, nomeadamente o da linguagem corporal e do espaço e o da linguagem oral. São elas que se sentam, assumindo um lugar de destaque, no espaço que delimita o eixo de ligação do mundo terrestre com a esfera do além simbolizada na *esteira*.

São igualmente as mulheres que detêm o domínio do uso das metáforas e metonímias utilizadas na linguagem poética e ritual pensada enquanto representação colectiva, de que os lamentos fúnebres são um caso exemplar⁶. Para além dos recados enviados aos antepassados que povoam o mundo do além, os lamentos enunciam a transformação de estados físicos e emocionais, corporalizando e personificando a morte. A alusão à morte como um ventre insaciável que engole os seres vivos e a imagem da morte “ladra” que “rouba” as pessoas são duas metáforas presentes nos lamentos cabo verdianos (tal como nos prantos portugueses).

O funeral

No caso da morte ter ocorrido de manhã e o funeral se realizar à tarde, logo após o almoço o caixão é trazido para a casa e o cadáver passa do quarto para a sala, onde fica em exposição, até à saída do cortejo fúnebre (foto 2).

⁶Um exemplo de como as mulheres utilizam as metáforas e as metonímias na linguagem poética ritual como modo de expressar emoções, críticas e reivindicações normalmente vedadas ao sexo feminino e as instrumentalizam de modo a fazerem valer os seus direitos é analisado por Lila Abu-Lughod (1988) no seu trabalho sobre os beduínos do Egipto.

O caixão é geralmente de madeira, forrado a pano preto, com um galão e uma franja dourada como decoração em torno das arestas. Colocado no centro da sala, as pessoas dispõem-se em torno dele para rezarem o terço, altura em que os prantos e lamentos fúnebres cessam, para serem retomados com redobrada energia logo que o período de oração termina. Mais uma vez se evocam as qualidades do defunto, os últimos tempos da sua vida, e, em certos casos, do seu sofrimento.

O altar é preparado após o terço, em cima de um aparador (ou outro móvel) encostado à parede coberto por uma colcha, tendo a meio uma pequena elevação formada em geral por uma caixa de papelão revestida de um lençol branco. Por trás, na parede, pendura-se um xaile preto; duas jarras com flores plásticas e castiçais com velas ladeiam as imagens de santos, como a do Sagrado Coração de Maria, Sagrado Coração de Jesus ou a Nossa Senhora de Fátima. Quando é possível, (no caso de existir) expõe-se ao centro a foto do defunto. Um dos crucifixos que tinha estado sobre o morto, enquanto este permaneceu na cama, é posto agora nas suas mãos, dentro do caixão; o outro é colocado no altar.

Os prantos continuam e aumentam quando se fecha o caixão e se prepara o cortejo funerário.

Um costume referido por Ilídio do Amaral (1964:237) é ainda corrente nas zonas mais interiores da ilha de Santiago e é também seguido por algumas pessoas oriundas do interior mas residentes na cidade da Praia. Um rapaz ou homem, designado previamente pelo moribundo, ou, no caso de não ter sido escolhido ainda em vida, o afilhado, neto ou filho assume um papel de relevo no cortejo fúnebre. Com um lenço branco na cabeça, atado por baixo do queixo, tal como as mulheres às vezes usam, empunha o crucifixo que estava nas mãos do defunto e que lhe é outorgado pela família do morto⁷, embrulhado num pano branco. Este personagem posta-se à frente do caixão, à saída do préstito de casa, imediatamente seguido pelos familiares mais próximos do defunto⁸.

Nalgumas zonas rurais a viúva não acompanha o defunto ao cemitério, o mesmo acontecendo no caso do morto ser o filho. Esta regra dos parentes mais próximos não incorporarem o séquito fúnebre não é rígida, e mesmo que o façam, o essencial é que fique sempre alguém em casa para receber as visitas que entretanto podem aparecer⁹.

⁷ Se possível, preferentemente a filha.

⁸ O papel deste personagem parece ser o de personificar a alma do defunto, que assim é eficazmente conduzida para fora de casa.

⁹ Tal como acontecia tradicionalmente no mundo rural português (Saraiva 1994).

Quando o funeral sai, a vela no altar fica acesa, e assim deve permanecer durante o período do *tchôro*.

Na altura da saída do corpo da casa pode-se (e deve-se) chorar na rua, o mesmo acontecendo durante o cortejo até ao cemitério e nas cerimónias que aí ocorrem. A partir daí, o choro só pode ter lugar dentro de casa, e não se deve mais vir chorar para a rua.

Atinge-se aqui um grau de elevada codificação no modo como as emoções são expressas, e sobretudo, nos espaços e momentos mais apropriados para o fazer. Para além de considerações sobre as regras do “impression management” (Goffman 1972; 1982) i.e., as sensações que os indivíduos se esforçam por mostrar publicamente de modo a provocarem determinadas impressões e reacções nos outros, trata-se aqui claramente de um cenário e de performances em que os estados emotivos são construções sociais (Lutz 1986; Lutz e White 1986; Lutz e Abu-Lughod 1990), manipuladas através de regras de conduta ditadas a partir da posição relativa que cada indivíduo detém no seio do seu grupo.

O cortejo até ao cemitério faz-se a pé, no caso de se situar próximo da casa do morto, mas, normalmente, são os vizinhos e amigos que possuem camionetas ou carros que oferecem os seus préstimos. No meio rural de Santiago não se usa o carro funerário, que é, aliás, inexistente fora da cidade da Praia.

O personagem portador do crucifixo e os familiares mais próximos sentam-se no banco da frente da primeira camioneta, onde, na caixa aberta, é colocado o caixão, rodeado de dezenas de pessoas que o acompanham ao local do seu destino final. Num funeral concorrido, este primeiro veículo é seguido por muitos outros, apinhados de gente.

O préstito segue vagarosamente, ao ritmo do passo, até à igreja onde se realiza a encomendação da alma, que tem lugar apenas para defuntos de famílias prestigiadas e com um estatuto sócio-económico mais elevado. Durante esta cerimónia o caixão é colocado frente ao Altíssimo e a grande maioria dos participantes permanece de pé, ficando sentados apenas o portador do crucifixo e a família mais próxima (foto 3).

O cortejo é retomado e, à chegada ao cemitério, recomeçam os prantos que se generalizam à totalidade dos participantes, já que toda a gente chora os seus mortos e se desloca até junto às campas dos familiares para estar mais perto deles. Gera-se no cemitério um clima de *tchôro* colectivo, contagiante, em que muitas vezes há um uníssono de lamentos femininos, dirigidos a uma constelação de defuntos provenientes de diferentes famílias. Os brados e choros mais vibrantes vêm dos parentes femininos mais próximos do defunto, viúva e filhas.

Quando o préstito chega ao cemitério já a cova está aberta e uma miscelânea de ossadas, restos de roupas e caixões de corpos aí previamente sepultados, encimam o monte de terra que deverá cobrir a urna (foto 4). Nos casos em que há acompanhamento religioso realiza-se uma curta cerimônia em que se reza o Pai Nosso e outras orações e o padre faz a encomendação final da alma; as últimas despedidas têm lugar e a intensidade dos lamentos atinge o auge quando o caixão desce à cova. A primeira terra lançada sobre o caixão é calcada com pilão, e só depois são colocados os ossos e caveiras e cobertos, a final, com mais terra.

A sepultura é arranjada em forma de poça e são plantadas algumas espécies vegetais, abundantemente regadas (foto 5). É costume pedir-se aos participantes dádivas pecuniárias para “regar o morto”¹⁰.

Os familiares mais próximos retiram-se para um canto do cemitério, onde recebem os pêsames de toda a gente, após o que se regressa à casa do defunto, para a refeição anteriormente preparada.

O personagem de lenço branco leva o crucifixo de volta para a casa do recém sepultado e só então pode retirar o lenço da cabeça. Ele continuará no entanto a desempenhar um papel destacado nos rituais que se desenrolam ao longo dos sete dias imediatos à morte.

Os dias seguintes

Desde o dia do funeral e durante uma semana, as mulheres continuam os choros, o altar permanece armado e com a vela acesa frente à imagem do falecido(a) e a mesa deve manter-se pronta a receber os inúmeros visitantes que acorrem a dar as condolências e a visitar a família dorida. Sucedem-se deste modo as visitas de terceiro, quarto, quinto, sexto e sétimo dia. Em todas elas se repete a sequência ritual da missa, visita ao cemitério, à casa, comensalidade alargada e prantos rituais.

Numa casa onde há “visita” o comum é entrar-se numa sala onde está armado o altar, coberto com um lençol ou colcha, e tendo por trás, pendurado na parede, um xaile preto. Por vezes um lençol ou colcha de côr clara substitui o xaile preto, de modo a que seja pregado um laço preto, se o defunto fôr um(a) viúvo, rosa se fôr uma rapariga. O crucifixo está sobre o altar ou fixado na parede. Em frente ao altar, no chão, está

¹⁰ Note-se que ambas as tradições de dispôr plantas ou colocar recipientes com água nas campas se encontram também nos cemitérios urbanos de Bissau, atestando a presença deste traço cultural na costa africana.

disposta a *esteira*. Em torno do altar e da *esteira* sentam-se os familiares e visitantes. No exterior e em torno da cozinha estão vários painéis a cozinhar; a mesa está posta e pronta a receber os visitantes.

Estas esferas públicas de convivência e afirmação dos laços sociais contrastam com o espaço privado do quarto onde as mulheres mais chegadas do defunto o pranteiam e recebem as pessoas que vêm dar as suas condolências.

Numa visita de sétimo dia que presenciei em Chão Bom, Tarrafal, o cortejo regressava da igreja, onde se tinha realizado a missa de sétimo dia pela alma do defunto e no exterior da casa, aglomeravam-se grupos de pessoas, à espera de poderem penetrar no interior da pequena moradia. Na sala de entrada o altar estava armado, com uma colcha branca, o crucifixo, as velas, um laço preto¹¹ e um cartão de identidade de beneficiário dos serviços sociais com a foto da defunta. No chão, em frente ao altar, a *esteira*.

À porta de casa estava sentado o neto da defunta, que tinha usado o lenço branco e transportado o crucifixo até ao cemitério e de volta para casa. Era a ele que as pessoas apresentavam os pêsames em primeiro lugar, entrando em seguida para darem os sentimentos à filha – que estava sentada num quarto interior, com outras mulheres, no *tchôro* – ao filho e a outros familiares mais chegados. Atrás da casa cozinhou-se, a mesa estava posta e toda a gente comia – arroz, vários tipos de feijão, carnes, etc.

*

Este cenário repete-se ao longo dos oito dias de visita.

Em estratos sociais mais elevados o aparato destas visitas é mais codificado. Numa destas, referida ao sétimo dia, na Laranjeira, Hortas, Ilha do Fogo, a defunta pertencia a uma família rural abastada, em que alguns membros eram comerciantes e outros emigrados bem sucedidos nos Estados Unidos da América do Norte.

À entrada, numa varanda sobranceira ao mar, encontravam-se muitas pessoas que conversavam após o regresso da missa. Na primeira sala, à entrada na casa, um trio de homens de ar respeitável e postura formal, de fato e gravata negros, aceitavam as condolências dos visitantes, com grande sobriedade e comedimento.

No antigo quarto da defunta, as mulheres – filhas e outras parentes – prosseguiram o *tchôro* e recebiam, de igual modo, os pêsames de quem

¹¹ O laço era preto, neste caso, por se tratar de uma viúva; se fosse uma rapariga jovem ele seria cor de rosa; para as crianças não se usa laço.

chegava. O choro só é interrompido quando se come. Sempre que entram novos visitantes as mulheres devem chorar; se o não fizerem significa que não aceitam os pêsames, isto é, que os que vieram dar os sentimentos não são bem recebidos.

Nesta casa, a organização espacial estava nitidamente estabelecida: após a passagem pela grande sala de entrada chegava-se a um pátio central para o qual abriam as diferentes dependências da casa.

A relação entre os vários compartimentos e a diversidade de momentos ritualizados era bem explícita: aos dois espaços – um masculino e outro feminino – onde a atitude era de sobriedade e contenção (a sala de entrada onde se sentavam os homens idosos a receber os visitantes e o quarto dos prantos das mulheres) opunham-se espaços de maior socialização e à vontade. Nas dependências anexas à cozinha cozinhavam-se enormes panelões de *cherém* (milho pilado), arroz, carne, couves e batata. A própria ementa sublinhava a característica especial do acontecimento e a condição social superior da família: ao contrário dos meios interiores mais pobres, foi salientado que o feijão, alimento comum no quotidiano, não se usa em ocasiões rituais de relevo, tais como festas, casamentos ou funerais.

Noutras duas salas que abriam igualmente para o pátio central as mesas estavam postas e mais uma vez as regras impunham uma estrita separação feminino/masculino. Numa sala comiam as mulheres, “comida de mulheres”, noutra os homens, “comida de homens”, já que havia diferentes ementas para os dois sexos.

O altar fica armado uma semana¹², em que se reza diariamente o terço e têm lugar as “visitas”. A comida está à disposição dos que vêm. Ao sétimo dia levanta-se o altar (*levanta-se a esteira*)¹³, e abre-se a porta, que esteve semicerrada desde o momento da morte, embora as visitas ainda continuem, sobretudo durante o primeiro mês após a morte.

Também para pôr fim ao tempo ritual dos sete dias era tradição, nalgumas zonas da ilha de Santiago, realizar-se uma procissão pelas ruas, com velas acesas, em que se entoavam determinadas ladínhas. Toda a gente, família e participantes nas visitas, devia tomar parte nesta cerimónia (que aparece igualmente referenciada no texto de Maria Luísa Ribeira

¹² Por vezes contam-se oito dias certos, e o *levantar a esteira* só tem lugar no nono dia.

¹³ Em muitas zonas da ilha do Fogo não se arma altar, como em Santiago, mas *arma-se a esteira*.

ro, 1962:12), cujo objectivo primordial era tirar a alma de casa e encaminhá-la para o seu devido lugar no mundo do além.

Os cuidados a observar para se ter a certeza que a alma abandona definitivamente o lar no final do decurso dos sete dias de maior luto são igualmente visíveis no costume de, caso a pessoa morra de acidente, ao fim deste período, se ir ao local do desastre com um lençol branco. Este lençol é dobrado cuidadosamente e levado de retorno para a casa do defunto. Faz-se isto para *ir buscar o espírito*, que estava espantado e não conseguia deixar o local do acidente, e permitir deste modo que ele encontre o bom caminho para o mundo dos mortos.

O preceito da abstenção de realizar trabalhos por parte dos elementos da casa enojada continua hoje em dia a ser seguido; durante os oito dias de *tchôro* a família próxima do defunto deve fazer o mínimo possível, deixando os trabalhos no campo e recebendo a ajuda de familiares, vizinhos ou amigos para tarefas inadiáveis, como por exemplo cuidar dos animais¹⁴.

*

Quem participa nas visitas não pode levar nada da casa do morto; as dádivas só podem entrar na casa do defunto, mas dela nada pode sair antes de decorridos os três dias que marcam o período primordial do nojo (Monteiro 1949:51). Do mesmo modo, foi-me explicado que ninguém se atreveria a roubar nada da casa do falecido para a sua própria casa, o que é considerado *cabale*, extremamente mau e perigoso. Estas crenças faziam com que as mulheres da casa pudessem permanecer na *esteira*, sem terem de tomar atenção ao comportamento dos visitantes.

As noites da vigília do terceiro e sétimo dias têm o mesmo carácter mágico especial; se os visitantes dormem na casa do defunto na noite da missa de terceiro dia, têm de pernoitar lá interruptamente até ao sétimo

¹⁴ Este período ritualizado de luto mais forte encerra o ciclo de vida iniciado com o nascimento, também ele marcado por uma temporalidade de sete dias; na sétima noite após o nascimento tinha lugar a cerimónia de “guarda-cabeça”, “ajuntamento ruidoso” com fins profilácticos, nomeadamente “para evitar que as feiticeiras se introduzam na casa onde ele dorme para lhe chupar o sangue” (Ribeiro 1997:157), remetendo-o de novo para o limbo dos não vivos. Deste modo, estes dois pólos cerimoniais balizavam o ciclo vital de cada um: os rituais que tinham lugar sete dias após o nascimento marcavam a entrada do indivíduo no grupo, assim como os que se realizavam sete dias após a morte estabeleciam a sua definitiva saída do mesmo, constituindo ritos de passagem moldadores da inserção e progressão da pessoa no tempo social (Leach 1976:77).

dia. Igualmente, se lá ficarem na noite de sétimo dia têm de pernoitar até à missa do mês. Se não se cumprirem estes preceitos e as pessoas regressarem às suas casas interrompendo estas temporalidades específicas, levam a morte para casa.

Se a morte ocorre fora, e o corpo não se encontra presente, arma-se a *esteira* e realizam-se as visitas e cerimónias religiosas como se o defunto estivesse em casa. Faz-se corresponder o dia do funeral ao dia em que se tomou conhecimento da morte do indivíduo, cumprindo-se os restantes ritos conforme a tradição.

As associações funerárias

Antigamente os mortos eram embrulhados num lençol, sendo o *pano d'obra* só usado em defuntos oriundos de famílias detentoras de um certo prestígio sócio-económico. O defunto era velado na cama ou em cima de uma mesa. Para o funeral, o corpo era colocado na chamada *djangada* (Amaral 1964:237), que era feita com paus e caniços, levando por vezes um pano preto por cima, a servir de dossel. No cemitério, o corpo ia directamente para a terra e o caniço era deitado fora¹⁵.

Este era o costume para a grande maioria da população, a não ser que se tratasse de famílias abastadas de brancos ou mestiços, cujos funerais adquiriam, à semelhança do que acontecia em Portugal, graus elevados de sumptuosidade e elaboração patentes, por exemplo, nos ofícios e missas cantadas por vários padres em simultâneo.

Devido às dificuldades decorrentes de habitar num país fraco em potencialidades económicas e onde a vida não se eleva, para a maioria da população, acima do nível da sobrevivência quotidiana, as despesas extraordinárias a que as famílias têm de fazer face por ocasião da celebração de um ritual funerário não são fáceis de suportar. Persistem hoje em dia, por vezes, funerais cuja morfologia não está longe da descrita por Ilídio do Amaral; em certos meios rurais de Santiago – nomeadamente na Cidade Velha, Pedra Badejo ou outras zonas de Santa Catarina – ainda acontece, nas camadas sociais mais humildes, o defunto ser levado numa *djangada* e coberto com um simples pano.

Mesmo um funeral sem pretensões impõe gastos elevados com a preparação da casa para o período de luto e a comida dos participantes.

¹⁵ Tal como acontece entre os Papéis da Guiné-Bissau, em que a grade usada no transporte do defunto até à sepultura é em geral subsequentemente destruída.

Apesar de quase sempre os visitantes trazerem uma dádiva que pode ser arroz, feijão, milho ou outros géneros alimentares, a família enlutada deve matar um porco, um bode (ou cabra) e várias galinhas.

Além disso, com as influências do exterior devidas aos movimentos populacionais dos cabo verdianos e a uma melhoria geral do padrão de vida de muitas famílias que a saída de alguns dos seus elementos permitiu, as pessoas passaram a considerar uma vergonha o morto não ter direito a ser sepultado num caixão; muitas vezes eram vizinhos e amigos que socorriam os lares mais necessitados, de modo a conseguir juntar algum dinheiro para fazer face às despesas decorrentes da sua aquisição.

Como solução para estes problemas surgiram nas diversas ilhas associações funerárias, com carácter exclusivamente popular. São organizadas pelas populações, que se constituem em grupos, pagam uma jóia e uma quota que pode ser mensal, anual ou ainda uma percentagem de cada vez que morre alguém dentro do grupo de sócios.

Com o seu carácter de organizações públicas de solidariedade social elas podem, de certo modo, ser consideradas como a continuação do espírito de entreajuda que se verifica ainda, no quadro da *tabanca*, em certas ilhas (nomeadamente Santiago e Maio). A *tabanca* em Cabo Verde representa “uma associação de socorros mútuos, com actividades festivas e culturais, centradas em certas épocas do ano ou em certas ocasiões” (Semedo 1997:81). Outros autores sublinham mais marcadamente a vertente de apoio social como princípio estruturante da *tabanca*: “A Tabanca sobressai como uma agremiação, ou uma sociedade ritualista mas também de organização sólida à volta de um princípio de vida, donde a solidariedade, a entreajuda e a coesão comunitária se revelam como sinais de uma sabedoria popular” (Spínola 1997:94).

Como instituição popular, em que mais uma vez ressalta o sincretismo entre elementos culturais portugueses e africanos (Lima 1997:13-14; Semedo e Turano 1997) a sua estrutura baseia-se nos membros filiados – os *cativos* – e funciona como suporte social também nos casos de morte, em que os associados custeiam o enterro dos *cativos*, as missas, as rezas e as esperas. O enterro dos *cativos* da *tabanca* é acompanhado de cortejo, com música e dança. Na sétima noite depois da morte os associados organizam igualmente salvas e vésperas na casa do falecido (Semedo 1997; Almada 1997; Silva 1997).

A associação funerária de Pedra Barro, Assomada, ilha de Santiago, iniciou-se em 1982, com mais de mil sócios. Com a criação da associação constituiu-se, graças às jóias de inscrição dos aderentes – que pagavam então mil escudos cabo verdianos – um fundo pecuniário. No princípio a ideia floresceu, e todos queriam ser sócios. A lógica era de que, à morte de um membro sócio ou de um seu familiar, todos os associados contribuíam com um quantitativo monetário que era entregue à família do morto de modo a que esta pudesse fazer face às despesas de compra de caixão, comidas, regas no cemitério, etc.¹⁶ No livro matriz onde se inscreviam todas as famílias sócias (com os nomes dos respectivos membros discriminados) assinalavam-se também os pagantes da colecta.

A partir de certa altura, a associação entrou em declínio, porque as pessoas começaram a receber o dinheiro dos funerais dado pela associação e a abandoná-la em seguida. Com um decrescente número de sócios o montante que se conseguia reunir de cada vez que um membro falecia passou a ser correspondentemente menor.

Em 1996 havia 850 sócios; quando morria um elemento cada família inscrita pagava quarenta escudos cabo verdianos, o que somava um total de cerca de trinta e quatro mil escudos que eram entregues à família dorida. Devido às dificuldades económicas e de gestão já então sentidas, instaurou-se uma quota mensal de vinte escudos cabo verdianos (ou duzentos e quarenta anuais), que era descontada no prémio atribuído à casa por ocasião de uma morte, se essa família estivesse em dívida para com a associação. Estas medidas não impediram que nesse mesmo ano a associação tenha recebido um total de 154 472\$00 CV e gasto 194.700\$00 CV, o que representou um saldo negativo de 40.232\$00.

No final de 1997 o número de sócios só atingia os trezentos, provocando a diminuição das contribuições a que a família enlutada tem direito. A nova proposta é de se atribuir uma quota de cem escudos cabo verdianos de cada vez que há um falecimento entre os membros, e a associação entregar trinta mil escudos à família do defunto.

As associações urbanas parecem ter uma organização mais rígida, com presidente, vice-presidente e tesoureiro, que zelam pelo cumprimento dos deveres e direitos de todos os associados. Em S. Filipe, na ilha do Fogo, a associação paga o caixão que é feito por carpinteiros que tra-

¹⁶ Há associações em que a família não pode escolher a forma de dispendir o dinheiro e é, por exemplo, a própria associação que trata da compra e entrega do caixão à família do defunto.

balham para esta, e encarrega-se igualmente da organização e pagamento do transporte do corpo. Um caixão normal custava, em Novembro de 1997, cerca de quinze ou dezasseis mil escudos cabo verdianos. Se a família deseja uma urna mais cara, importada da cidade da Praia, deve suportar ela própria a diferença de preço.

Funerais em S. Vicente

No Mindelo, capital da ilha de S. Vicente, os funerais adquirem um carácter mais urbano e europeu. Para isto muito tem contribuído a agência funerária que se instalou na cidade no início da década de noventa, e que tem vindo a desenvolver e a alargar os seus serviços a outras ilhas¹⁷.

Esta empresa, de carácter familiar, fabrica caixões forrados a pano preto, para as famílias de menores posses económicas, e importa urnas mais caras e luxuosas de Portugal, da região de Amarante e S. João da Madeira, que são vendidas àqueles que detêm um estatuto sócio-económico mais elevado e preferem investir na urna e num serviço funerário sumptuoso. Vêm também de Portugal artigos funerários variados, tais como as coroas de flores plásticas, que são compradas por familiares e amigos do defunto e oferecidas como forma de lhe prestar a derradeira homenagem. As pessoas que prestam serviço nesta empresa são ainda exímios trabalhadores manuais, fabricando coroas, ramos e flores de papel, adquiridas por famílias com fracas possibilidades económicas.

Entre outras inovações introduzidas por esta agência conta-se uma câmara frigorífica e o projecto de construção de uma carreta com dossel, de modo a que as famílias que não podem suportar os custos do carro funeário consigam, contudo, usufruir de um modo condigno de realizar o cortejo fúnebre. A construção de uma capela mortuária que permita ultrapassar as condições precárias de algumas casas para a celebração do velório faz igualmente parte dos planos de modernização dos serviços fornecidos.

A profissionalização da morte é aliás, um fenómeno recente e restrito aos meios urbanos. No mundo rural o caixão é sempre construído pelo carpinteiro e o tratamento do corpo do defunto, bem como todas as ritualidades próprias destes momentos, continuam nas mãos da família, amigos e vizinhos. O próprio transporte do morto até ao cemitério está,

¹⁷ É ainda esta agência que fornece as urnas e outros artigos funerários à ilha de Santo Antão e abriu recentemente uma sucursal na cidade da Praia, onde já existia um outro estabelecimento funerário.

como vimos, dependente da solidariedade vicinal de alguém que cede o seu veículo para tal efeito.

Velório e cortejo fúnebre

No Mindelo, é igualmente a família e os vizinhos que tratam do cadáver e o vestem; os velórios têm lugar em casa, mas o morto é levado até ao cemitério em urna de madeira e num carro funerário.

O préstito forma-se na casa do defunto, onde o corpo se encontra em câmara ardente. Sempre que as posses económicas da família o permitam, investe-se na sumptuosidade da urna, sinal exterior evidente quer do poder económico dos enlutados, quer do respeito e ternura que nutriam pelo defunto. Usam-se urnas do tipo altar, ou rectangular com abertura ao centro, mas sempre profusamente decoradas com anjinhos dourados nos cantos ou imagens de Nossa Senhora, também douradas (foto 7).

A urna está normalmente decorada com coroas e ramos de flores plásticas ou de papel, ladeada por quatro velas, numa sala repleta de pessoas e onde cada recém chegado à cena ritualística deseja entrar, de modo a observar o morto, rezar as devidas orações e dar as condolências aos familiares mais próximos. As mulheres encontram-se sentadas num quarto interior da casa, imersas nos prantos e lamentos fúnebres próprios do *tchôro*.

No exterior, a multidão dos acompanhantes vai-se avolumando, à medida que a hora da saída do cortejo fúnebre se aproxima. Os prantos alargam-se agora à grande maioria dos presentes, assim como aos vizinhos da correnteza da casa que, mesmo que não vão participar no cortejo, acodem à porta chorando e exprimindo lamentos que invocam as qualidades do defunto e a saudade que a morte envolve. Um ambiente solidário de histeria colectiva invade a vizinhança.

No interior da casa, os prantos redobram de intensidade quando se abre a urna para a despedida da família e se volta a fechar para se iniciar o cortejo. Há casos mesmo em que são retiradas pessoas que desmaiaram ou se sentiram mal devido à intensidade emocional do momento.

Estes comportamentos obedecem à tradição cabo verdiana do *tchôro* público e colectivo em determinadas alturas do ritual funerário. Há no entanto grupos religiosos com implantação relativamente recente nas ilhas – tais como os Kardecistas, Igreja do Racionalismo Cristão, Igreja Maná, Igreja do Nazareno, Testemunhas de Jeová, etc. – que condenam o excesso de manifestações exteriores das emoções. Consideram que estes

costumes são algo que pertence a uma tradição antiga e obscura a que se deve pôr termo, e que se devem impedir acções que despoletem tais excessos, tais como o abrir da urna antes da saída de casa e os prantos exacerbados.

A saída do préstito da casa é marcada por uma extrema teatralização emocional que parte dos familiares mais próximos do morto mas que rapidamente engloba grande número dos presentes¹⁸.

As manifestações mais pungentes são protagonizadas pelos elementos femininos próximos do defunto (sobretudo filhas e/ou netas que bradam “mãe, mãezinha”), se bem que muitas vezes os filhos e/ou netos (do sexo masculino) participem expressivamente no choro público.

Estas pessoas, ao mesmo tempo que gritam e se lamentam em voz muito alta, agarram-se ao caixão como que numa tentativa de o reter no lar e não permitir assim a separação do morto do seu meio familiar. A intensa atmosfera de emoção partilhada que se instala é levada ao máximo, e os gritos e prantos contagiam a multidão que se avoluma à saída do cortejo¹⁹.

A urna sai de casa transportada à mão por familiares próximos do morto, ou que tinham alguma relação chegada com ele. O facto de o levarem a braços denota o respeito e carinho que por ele sentiam. O defunto percorre assim o espaço que lhe era familiar, o território que constituiu o bairro ou zona onde vivia e onde estabelecia e mantinha as suas sociabilidades. Só à saída do bairro ou da rua onde o defunto residia é que a urna é colocada no carro funerário.

Nos funerais com grande aparato e onde há um maior gasto em bens ostentatórios é vulgar a urna ser levada aos ombros durante o percurso pedestre, de modo a dar maior visibilidade a certos elementos, tais como os referidos anjinhos dourados que ornamentam os cantos da urna, indicadores do elevado custo da mesma e, consequentemente, do investimento familiar no ritual (foto 8).

No caso de se tratar de um funeral católico, à frente do cortejo segue

¹⁸ À semelhança do que acontecia em Portugal, em que o momento de maiores manifestações emotivas era o da saída do cortejo fúnebre de casa; como vimos, tradicionalmente os parentes mais próximos não acompanhavam o defunto ao cemitério, e esta era a altura que marcava o corte com a casa e a família (Saraiva 1994).

¹⁹ Note-se aqui a construção cultural das emoções e a determinação social que define quais os momentos em que elas podem e devem ser expressas publicamente; ver, a este respeito, Lutz 1986; Lutz e Abu-Lughod 1990; Lutz e White 1986.

o sacristão, vestido com uma opa vermelha e empunhando um crucifixo, a acompanhar o sacerdote.

Se a família tem posses para tal, contrata-se uma banda de música – *a música* – que acompanha o cortejo desde a saída da casa até à sepultura. Esta banda é normalmente composta por clarinete, trompete, caixa, violas e cavaquinho. Forma a seguir ao caixão, e quando a urna é colocada no carro fúnebre, segue-o imediatamente.

O cortejo cumpre um percurso determinado até à igreja, no caso dos funerais católicos, ou evita-se, nos enterros de indivíduos pertencentes a outras crenças religiosas. O itinerário preferido, passando pela avenida, uma das artérias principais, e pelo cruzeiro, situado numa praça do centro da cidade, é propositadamente bastante longo.

A importância dada à passagem do cortejo fúnebre pelas zonas centrais prende-se com o gosto pela visibilidade e ostentação de um ritual que a sociedade valoriza²⁰. A opulência dos gastos no funeral e na música não fariam sentido se não fossem percebidos pela comunidade local. Deste modo, a família enlutada mostra exteriormente e socialmente o seu estatuto sócio-económico, ao mesmo tempo que preenche um requisito ritual a que a morte de um familiar obriga, e que tem a ver com a manifestação pública do pesar e dor, expressa nos prantos e lamentos²¹.

A música toca ao longo de todo o percurso; o choro desmedido dos familiares mais próximos abranda após a saída do bairro e a colocação da urna no carro funerário, se bem que não desapareça por completo durante o trajecto.

Quando o funeral passa diante de vendedeiras que têm as tendas montadas ao longo das ruas, estas tapam os produtos, e suspendem o negócio durante a passagem do préstito, em sinal de respeito pelo defunto e também para afastar de si as emanções negativas que a morte acarreta.

No cemitério

As manifestações emocionais exuberantes são retomadas quando, no cruzamento anterior ao cemitério, a urna é de novo retirada do carro funerário e levada em braços até ao local da cova. Redobram de intensidade

²⁰ A propósito da visibilidade do ritual, ver Schechner e Appel 1993; Hughes Freeland e Grain 1998; Drewal 1992.

²¹ Sobre as noções do que deve ser mostrado publicamente ou escondido ver Goffman 1972; 1982.

os prantos, choros e lamentos dos familiares da vítima, aos quais se juntam os dos demais participantes. Já dentro do cemitério, todos se dirigem às sepulturas dos familiares onde choram e entoam lamentos fúnebres.

As pessoas concentram-se junto à sepultura para o momento final de descida da urna à cova. Os excessos emocionais são, nesta altura, extremos: os familiares mais próximos gritam, tentando atirar-se para a cova juntamente com o morto, e por vezes têm desmaios. Gera-se mais uma vez uma atmosfera de paroxismo e histeria geral e contagiante, em que toda a gente chora e grita. Nos casos em que o envolvimento emocional é excessivo, há mesmo uma transfiguração das fisionomias, como se se tratasse de casos de possessão declarados, com as consequentes alterações de personalidade.

Este cenário dura algum tempo, enquanto alguns dos participantes repetem actos e gestualidades habituais mais contidas, tais como o de atirar terra para dentro da sepultura e dar as condolências à família dorida.

A intensidade emocional só abranda quando os coveiros têm a sepultura inteiramente tapada e coberta com as coroas de flores e as pessoas se começam a encaminhar na direcção da saída do cemitério, passando mais uma vez junto das sepulturas dos seus. A banda, cujos elementos rodeiam a nova campá, toca um último requiem em memória do recém-sepultado (foto 9).

Do cemitério os participantes retornam à casa do defunto, para uma vez mais darem os sentimentos à família enlutada. Não há aqui a comensalidade farta e alargada que se constata por exemplo nos meios rurais de Santiago e do Fogo; no regresso do funeral são em geral apenas oferecidas bebidas aos participantes no préstito. Na visita de sétimo dia serve-se uma refeição ligeira, constituída essencialmente por café, bolos e doces.

Tradição e mudança: ritualidades africanas e portuguesas

O complexo funerário cabo verdiano segue, no essencial, a tradição portuguesa e católica. Contempla a preparação e cuidados com o corpo para a sua exposição pública no velório, ao qual acorrem parentes, conhecidos e amigos, tornando-os em ambientes percorridos por intensas sociabilidades vicinais. A decoração religiosa que se instala, como a profusão de crucifixos que rodeiam o corpo, o altar que se arma²² com as imagens das santas lado a lado com a fotografia

²² E que, apesar de católico na formulação e imagética, faz pensar nos altares dos antepassados africanos, como as *forquilhas di alma* Papéis.

do defunto, dão a tónica da viagem que a alma vai empreender rumo ao mundo dos espíritos e das divindades. Os gestos e objectos presentes parecem, deste modo, e através dos mecanismos mágicos da metonímia e contiguidade, contribuir para que essa transição se opere mais facilmente.

O cortejo fúnebre, a encomendação da alma na igreja e a inumação no cemitério completam o ciclo dos ritos funerários primários. As *visitas* dos sete dias seguintes, a marcação dos três primeiros dias de maior recatamento da família dorida, delimitam o período mais forte de luto, tal como acontece com ritualidades similares no contexto português, das quais a cerimónia de saimento e as missas de sétimo dia, mês e cabo d'ano são alguns exemplos.

A expressão dos sentimentos despoletados pela morte, seja em casa, com o defunto ainda deitado na sua cama, à saída do préstito ou no cemitério, no momento da inumação, assume formas em que se misturam combinações melodiosas de lamentos fúnebres europeus – basta pensar nos *vocceri* italianos, ou nos exemplos citados da Transilvânia e Grécia – com gritos pungentes muito próprios do contexto africano. A importância das demonstrações exteriores da dor e a expressão pública da catarse emocional nas alturas que mais denotam a ruptura do morto com o mundo terreno – a separação da casa onde vivia e o baixar do caixão à cova – é mais uma vez portuguesa e condiz com os relatos das extremas elaborações e exageros que até há pouco tempo eram valorizadas, sobretudo nos meios rurais, como prova e demonstração do afecto que a família dorida, e da comunidade em geral, em relação ao recém-falecido.

Determinados elementos que se encontram no terreno português e no africano são próprios do universo ritual mais generalizado, e surgem em praticamente em todos os contextos. É o caso da importância da comensalidade e das dádivas alimentares que ligam os homens às divindades mas também os ligam entre si (Leal 1994:79); os gastos ostentatórios, que realçam ou reconstróiem o estatuto sócio-económico do defunto no post-mortem, e os sacrifícios de animais perpetuam relações contratuais como os espíritos dos mortos e com os deuses necessárias para uma boa relação entre os dois mundos. As formas de sociabilidade associadas à comensalidade contêm mais uma vez elementos ocidentais que se repetem nos contextos africanos, como a separação dos sexos na preparação e consumo alimentar. O traço mais africano traduz-se na delimitação do espaço mortuário através da

esteira que no contexto guinnense alberga o cadáver durante as cerimónias de embrulhamento.

Outros resíduos culturais, como as *tabancas*, das quais as associações funerárias actuais funcionam como continuação do mesmo princípio de solidariedade, são mais visíveis no grupo de Sotavento que no de Barlavento, sendo este último, e sobretudo a cidade do Mindelo, mais influenciado pela cultura europeia (Silva 1991; 1996).

As grandes inovações destes funerais urbanos prendem-se com a utilização dos serviços de uma dinâmica agência funerária que fornece urnas importadas e sofisticadas, bem como uma parafernália de objectos de consumo integrados no circuito de dádivas e contradádivas entre famílias por ocasião de tais rituais, e os carros fúnebres para transporte da urna até ao cemitério.

Esta oferta recente de “modernidade” nos rituais funerários e a sua aceitação generalizada pela população toma significados antropológicamente interessante. O grau de aderência aos novos costumes importados de Portugal e, de um modo geral, do mundo europeu e ocidental, denota uma vitalidade e aptidão para a mudança notáveis, em que as influências exercidas pelos elevados contingentes de cabo verdianos residentes na Europa e nas Américas não são, concerteza, de importância negligenciável.

Os cemitérios

Os cemitérios em Cabo Verde têm muitas vezes a aparência de oásis verdes no seio de uma paisagem circundante árida e seca (foto 10). O aspecto verdejante das sepulturas deve-se à tradição de *dar de beber aos mortos*, iniciada, como se viu, após o enterramento quando é feita uma pequena poça²³ onde se dispõem plantas verdes, que são de imediato regadas. A rega destas plantas passa, a partir deste momento, a constituir um dever sagrado para a família do defunto²⁴.

Esta tradição insere-se num sistema de crenças relacionadas com a vida no mundo dos mortos, paralela à vida neste mundo, e onde muitas das mesmas necessidades estão presentes.

²³ Que toma por vezes a forma de um pequeno canteiro com bordo feito em cimento, quando as famílias têm posses para tal.

²⁴ Note-se que as sepulturas das crianças, seres sem estatuto social pleno, não são alvo destes cuidados rituais.

Os mortos precisam de se sentir frescos, e por isso se cobrem de verdura e se regam as sepulturas. Têm sede e necessitam beber, razão da presença frequente de recipientes com água nas sepulturas – moringues, potes de barro, hoje em dia muitas vezes substituídos por copos de vidro e mesmo garrafas plásticas. Os cabo verdianos explicam que se dá água para o morto estar feliz, para que sinta que a família continua a preocupar-se e a cuidar dele durante a sua vida no além.

Esta noção da família que vela pelo bem estar do seu defunto alarga-se a outras esferas, para além da necessidade de frescura e de água que o morto sente num clima seco e quente.²⁵ Muitas das plantas que cobrem as sepulturas revelam essa preocupação em proteger o defunto do calor, como uma erva a que se dá localmente a designação local de “tapete”, e que reveste inteiramente o perímetro da campa.

Entre essas plantas encontra-se também milho, mandioca, couve, chá, pinhão, goiabeira, amendoeira, diversas variedades de milho miúdo e outras de valor alimentar evidente. O facto de aparecerem frequentemente estas espécies alimentícias – entre outras, que apenas decoram e fornecem sombra, tais como o lírio, a “sempre noiva”, a “linhaxe”²⁶ – parece querer significar que os cuidados que os familiares devem prestar ao morto contemplam também algo que se relaciona simbolicamente com a sua alimentação.

Na meio da proliferação de tufos verdes que encimam as sepulturas surgem muitas vezes espécies arbustivas de maior porte ou mesmo árvores, que são igualmente plantadas por cima da campa ou ao lado desta, tais como buganvílias e eucaliptos. Deve ter-se presente a importância da árvore no universo simbólico e religioso africano, dado que em muitas sociedades a sepultura tinha lugar à sombra de uma árvore, já existente, ou que se plantava na altura do enterro.

Regar as plantas da sepultura é uma obrigação diária para a família que se não o pode fazer, tem de responsabilizar alguém pelo seu cumprimento. Os gastos com as regas no cemitério constituem, por isso, um dispêndio considerável para muitas famílias: paga-se, mensalmente, cerca

²⁵ E, como vimos, esta ideia da necessidade de frescura do morto alarga-se a todo o continente africano; este costume tem um paralelo no contexto etnográfico português na prática de dar de comer aos mortos, sobretudo em épocas especiais do ano, como pelos Finados ou no Natal.

²⁶ Designações locais para uma planta com pequenas flores brancas e uma outra, de cor lilás, respectivamente.

de quinhentos escudos cabo verdianos, ou sessenta escudos por rega, se a contratação feita com a pessoa que vai regar tiver um carácter esporádico.

Num arquipélago fustigado pela secura a água é um bem precioso; a preocupação com a rega dos mortos constituiu um elemento de fulcral valor para se compreender a dinâmica e a vitalidade da relação que se estabelece entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. A exuberante vegetação das campas a contrastar com a aridez da paisagem circundante é disso um bom exemplo.

Apesar da maior parte das sepulturas serem térreas, por vezes apenas rodeadas de um amontoado de pedras, e tendo como única decoração uma cruz de madeira ou ferro, há nos cemitérios cabo verdianos sempre algumas campas com cabeceiras em pedra ou cimento. É sobretudo nos cemitérios dos meios urbanos que surgem os monumentos mais antigos e também mais imponentes, atestando as relações com a arquitectura tumular portuguesa (foto 11).

Sepulturas recentes decoradas com motivos ornamentais em cimento e outras construções tumulares ostentatórias denotam o crescente grau de investimento no cemitério como símbolo da ascensão sócio-económica (foto 12), sobretudo dos emigrantes, que procuram afirmar a sua melhoria de condições de vida através da edificação de uma casa para os vivos em tijolo e cimento e do arranjo, no cemitério, das “casas dos mortos”, as campas onde repousam os antepassados familiares.

Projecta-se deste modo no cemitério a importância das relações entre o mundo dos vivos e o dos mortos que o conjunto de cerimónias que se acaba de descrever compõe e perpetua (Saraiva 1996).

No seio do complexo ritual cabo verdiano a esfera da morte afirma assim, exemplarmente, a superação das contingências económicas e a valorização do social através de mecanismos – tais como as referidas ostentações simbólicas e manducações ritualizadas – que integram cada morto no seio da família e do grupo social a que ele pertenceu em vida e do qual continua a fazer parte após o seu desaparecimento físico; os cuidados dos sobreviventes no cumprimento minucioso das ritualidades é disso um exemplo.



Foto 1 – *Tchôro* de homem. Defunto na cama.
Viúva e outras mulheres choram-no.
Pedra Badejo, St.^a Catarina, Ilha de Santiago, 1991.



Foto 2 – Defunto já dentro do caixão, na sala.
Pedra Badejo, St.^a Catarina, Ilha de Santiago, 1997.



Foto 3 – Encomendação da alma na igreja.
Pedra Badejo, St.^a Catarina, Ilha de Santiago, 1997.



Foto 4 – Mulheres choram o defunto, antes do caixão descer à cova.
Pedra Badejo, St.^a Catarina, Ilha de Santiago, 1997.



Foto 5 – A rega das plantas acabadas de dispor na sepultura.
Pedra Badejo, St.^a Catarina, Ilha de Santiago, 1997.



Foto 6 – Visita de 4.º dia. Mulheres piloam cereais para preparação de comida, no exterior da casa. Fundura, Serra da Malagueta, Ilha de Santiago, 1997.

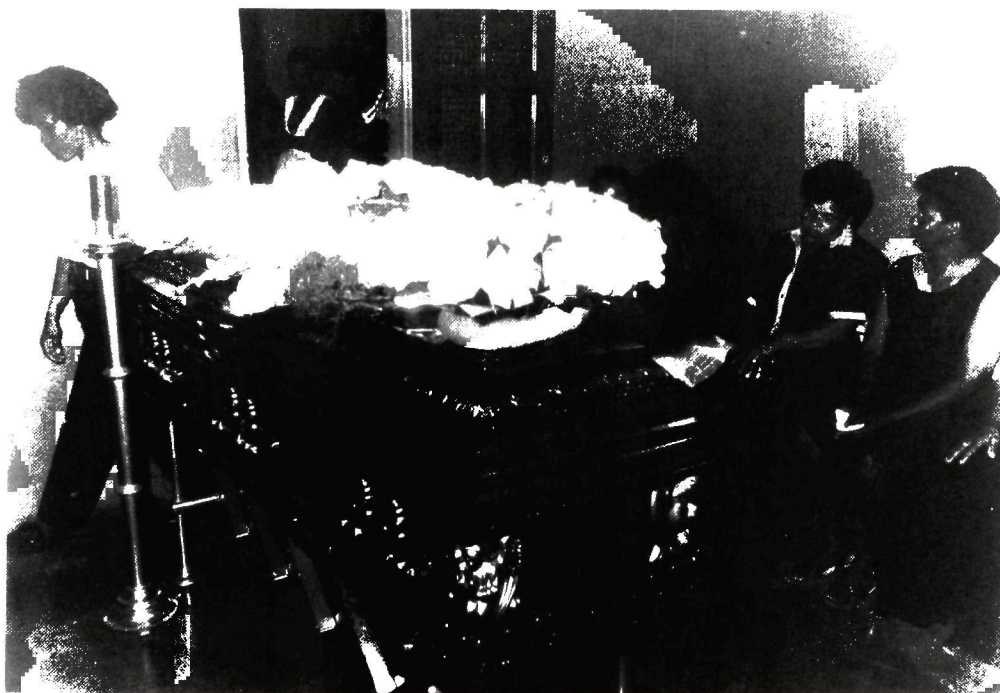


Foto 7 – Funeral de mulher. O caixão na sala, momentos antes da saída. Mindelo, Ilha de S. Vicente, 1997.



Foto 8 – Funeral de mulher. Cortejo fúnebre pelas ruas da cidade.
Mindelo, Ilha de S. Vicente, 1997.



Foto 9 – Após o enterro, os músicos tocam junto à sepultura.
Mindelo, Ilha de S. Vicente, 1997.



Foto 10 – Sepulturas com tufos de plantas verdes.
Cemitério de Pedra Badejo, St.^a Catarina, Ilha de Santiago, 1997.



Foto 11 – Cemitério com arquitectura tumular portuguesa.
Cemitério de S. Lourenço, Ilha do Fogo.



Foto 12 – Sepultura com arquitectura fantasista.
Cemitério de Janela, Ilha de Santo Antão, 1997.

Fotos de Benjamim Pereira, Novembro 1997.

Bibliografia

- ALBINO, Teresa, 1996, "Tecer: ideias entre o Museu e a escola". *Panos de Cabo Verde e Guiné-Bissau*, Lisboa, Museu Nacional de Etnologia.
- ALMADA, Luís H. 1997 "A organização da tabanca". *Kultura*, ano 1, n.º 1, Praia, p.84-88.
- AMARAL, Ilídio do, 1991, "Cabo Verde: introdução geográfica". *História Geral de Cabo Verde*, Vol. I, Lisboa, Praia: Instituto de Investigação Científica Tropical/ Instituto Nacional da Cultura.
- ARIÉS, Philippe, 1983, *Images de l'homme devant la mort*. Paris. Seuil.
- ATTIAS, Donfut, 1994, ROSEN MAYR, Léopold, *Vieillir en Afrique*. Paris, Presses Universitaires de France.
- BARRAUD, Cécile e outros, 1994, *Of relations and the dead. Four societies viewed from the angle of their exchanges*. Oxford, Berg.
- BLOCH, Maurice (eds), 1982, PARRY, Jonathan, *Death and the regeneration of life*. Cambridge, Cambridge University Press.
- CARREIRA, António 1968, *Panaria Cabo-Verdiana-Guineense. Aspectos históricos e sócio-económicos*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar.
- CARREIRA, António, 1972, *Cabo Verde: formação e extinção de uma sociedade escravocrata, (1460-1878)*. Lisboa, Imprensa Nacional.
- CARREIRA, António, 1975, "Influências da emigração nas estruturas familiar e demográfica das Ilhas de Cabo Verde". Texto fotocopiado, Lisboa, Museu de Etnologia.
- CARREIRA, António, 1977, *Migrações nas Ilhas de Cabo Verde*. Lisboa, Universidade Nova de Lisboa.
- CARREIRA, António, 1982a, *Estudos de Economia Caboverdiana*. Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda.
- CARREIRA, António, 1982b, *O crioulo de Cabo Verde. Surto e expansão*. Lisboa, s.n.
- CARREIRA, António, 1983b, *Documentos para a História das Ilhas de Cabo Verde e "Rios de Guiné", (Sécs XVII e XVIII)*. Lisboa, Ed. do autor.
- CARREIRA, António, 1984, *Cabo Verde. Aspectos sociais. Secas e fomes do Séc. XX*. Lisboa, Ulmeiro.
- COX, James L., 1998, *Rites of passage in contemporary Africa, Interaction between christian and african traditional religion*, Cardiff, Cardiff Press.
- DANFORTH, Loring 1982 *The death rituals of rural Greece*. Princeton, Princeton University Press.

- DE MARTINO, Ernesto 1994 "Les funérailles de Lazare Boia", *Hésiode. La mort difficile*. 2. p. 243-275.
- DIAS, Jill, 1992, "Os vivos e os mortos" *Africa. Nas vésperas do mundo moderno*, catálogo da exposição realizada no Museu Nacional de Etnologia, Lisboa. Lisboa, Quetzal
- DREWAL, Margaret Thompson, 1992, *Yoruba ritual. Performers, play, agency*, Bloomington, Indiana University Press.
- FERREIRA, M., 1985, *A aventura crioula*. Lisboa, Plátano Ed.
- GOFFMAN, Erving, 1972, *Relations in public. Microstudies of the public order*. New York, Harper & Row Publishers.
- GOFFMAN, Erving, 1982, *Interaction ritual. Essays on face-to-face behavior*. New York, Pantheon Books.
- GUIART, Jean, 1979, *Les hommes et la mort. Rituels funéraires à travers le Monde*. Paris, le Sycomore, Objects et Mondes.
- HERTZ, Robert, 1960, "Contribution to the study of the collective representation of death". R. Hertz *Death and the right hand*, Glencoe, The Free Press.
- HUGHES-FREELAND, Felicia, GRAIN, Mary, 1998, *Recasting rituals. Performance, media, identity*. London, Routledge.
- HUNTINGTON, Richard, METCALF, Peter, 1991, *Celebrations of death. The anthropology of mortuary rituals*. London, Cambridge University Press.
- KLIGMAN, Gail, 1988, *The wedding of the dead. Ritual poetics and popular culture in transylvania*. Berkeley. University of California Press.
- LEACH, Edmund, 1981, *Culture and communication. The logic by which symbols are connected*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LEAL, João, 1994, *As festas do Espírito Santo nos Açores. Um estudo de Antropologia Social*. Liaboa. Dom Quixote.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1985, "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss". Marcel Mauss *Sociologie et anthropologie*, Paris,
- LIMA, Augusto Mesquitela, 1997, "Prefácio". *Cabo Verde: O ciclo ritual das festividades da tabanca*. Praia. Spleen edições.
- LUTZ, Catherine, 1986, WHITE, Geoffrey M., "The anthropology of emotions". *Annual Review of Anthropology*, 15, pp. 405-436.
- LUTZ, Catherine, 1986, "Emotion, thought and estrangement. Emotion as cultural category". *Cultural Anthropology*, 1, pp. 405-436.
- LUTZ, Catherine, ABU-LUGHOD, Lila (ed.), 1990, *Language and the politics of emotion*. Cambridge, Cambridge University Press.
- 1938, Monografia – catálogo da exposição de Cabo Verde. Lisboa, Sociedade de Geografia.
- MIRANDA, Nuno 1961, "A propósito da situação sócio-cultural de Cabo Verde". *Garcia da Orta*, Lisboa, vol. 9, n.º 1.

Rituais Funerários em Cabo Verde

- MONTEIRO, Clarice S., 1949, "Literatura e folclore da Ilha do Fogo". *Boletim Geral das Colónias*, ano 25.º, n.º 292, pp. 11-68.
- MONTEIRO, Vladimir N., 1995, *Português/crioulo*. Praia, Instituto Cabo Verdiano do Livro e do Disco.
- PAIGC, 1974, *História da Guiné e Ilhas de Cabo Verde*. Lisboa, Afrontamento.
- RIBEIRO, M., Luísa, 1962, "Apontamento etnográfico sobre a Ilha de Santiago". *Boletim de Cabo Verde*, ano XIII, n.º 148, pp. 7-14, n.º 149, pp. 10-15.
- RIBEIRO, Orlando, 1955, *Primórdios da ocupação das Ilhas de Cabo Verde*. Lisboa,
- RIBEIRO, Orlando, 1997, *A Ilha do Fogo e as suas erupções*. Lisboa, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses.
- ROSENBLATT, Paul e outros 1976, *Grief and Mourning in cross-cultural perspective*. EUA, HRAF, Human Relations Area Files Press.
- SARAIVA, M. Clara, 1993, "Le mort maquillé. Funeral directors américains et fossoyeurs portugais", *Terrain, carnets du patrimoine ethnologique*, 20, Paris, Mission du Patrimoine Ethnologique, pp. 97-108.
- SARAIVA, M. Clara, 1994, "Rituais funerários dos dois lados do Atlântico". *Antropologia Portuguesa*, Coimbra, Departamento de Antropologia da Universidade de Coimbra, vol. 12, pp. 43-59.
- SARAIVA, M. Clara, 1996, "Diálogos entre vivos e mortos". *Corpo Presente. Treze reflexões antropológicas sobre o corpo*, Miguel Vale de Almeida (org.), Oeiras, Celta Editora, pp. 172-183.
- SARAIVA, M. Clara, 1999, *Rios De Guiné Do Cabo Verde* "Rituais funerários entre Portugal e África. Uma etnografia de morte em Cabo Verde e nos Papéis da Guiné-Bissau, Lisboa. Dissertação apresentada ao IICT.
- SCHECHNER, Richard, APPEL, Willa, 1993, *By means of performance. Intercultural studies of theatre and ritual*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SEMEDO, José M., 1997, "Manifestações festivas da tabanca". *Kultura*, ano 1, n.º 1, Praia, pp. 80-83.
- SEMEDO, José; TURANO, Maria R., 1997, *Cabo Verde: O ciclo ritual das festividades da tabanca*. Praia. Spleen edições.
- SILVA, A. Barbosa da, 1993, *A odisseia crioula*. Noruega, Alpha Beta Sigma.
- SILVA, António L.C., 1996, *Histórias de um Sahel insular*. Praia, Spleen, ed.
- SILVA, António C., 1991, "Espaço, ecologia e economia interna". *História Geral de Cabo Verde*, vol. I, IICT/DGPCCV, Lisboa/Praia.

Tempo, Temporalidades, Durações

- SILVA, T.V. de, 1997, “Tabanka. Ravitalizason o riabilitason?”. *Kultura*, ano 1, n.º 1, Praia, pp. 89-93.
- SMITH, Pierre, 1979, “Aspects de l’organisation des rites”. *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard.
- SOUSA, H. Teixeira de, 1958 “Cabo Verde e a sua gente”. *Boletim de Cabo Verde*, ano IX, n.º 108, pp. 2-8, n.º 109, pp. 7-13.
- SPÍNOLA, Danny, 1997, “A tabanca de Rubon Grásia”. *Kultura*, ano 1, n.º 1, Praia, pp. 94-97.
- THOMAS, Louis-Vincent, 1975, *Anthropologie de la mort*. Paris, Payot.
- TURNER, Victor, 1974, *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human Society*. Ithaca, Cornell University Press.
- TURNER, Victor, 1974, *O processo ritual. Estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis, Ed. Vozes.
- VALVERDE, Paulo, 1998, “Carlos Magno e as artes da morte: Estudo sobre o tchiloli da Ilha de São Tomé”. *Etnográfica*, Vol. II, n.º 2, pp. 221-250.
- VAN GENNEP, Arnold, 1981, *Les rites de passage*, Paris, Picard.